La identidad cultural latinoamericana

Un análisis crítico de las principales tesis y sus interpretaciones

Jorge Vergara Estévez[1]
Jorge I. Vergara del Solar

1. Introducción

Desde los años 80 observamos, tanto en América Latina como en el Norte, un creciente interés hacia la temática de la identidad cultural. Este se muestra en los ámbitos intelectuales, en los medios comunicativos y en diversos tipos de discursos, incluyendo los políticos y publicitarios. Abarca las más diversas formas de identidad, "nuevas" y tradicionales: de género; psicosocial; de las organizaciones; nacional; regional, étnica; deportiva, entre otras. Los análisis sobre estas formas de identidad presentan asimismo una gran variedad de estilos y perspectivas disciplinarias.

El renovado interés por el tema y la heterogeneidad de perspectivas apuntan o nos orientan sobre la situación de la identidad cultural en nuestra región. Parece existir una estrecha relación entre el modo de experienciar la identidad cultural, la preocupación por ella y la diversidad de interpretaciones. Las identidades no son esencias fijas y definitivas, impermeables frente a los cambios de experiencia histórica y cultural.

En la historia cultural de América Latina han habido otros períodos de cambio epocal en que la temática identitaria se ha hecho relevante y en que se ha producido una gran variedad de interpretaciones, a menudo en oposición entre ellas. Estos períodos fueron las primeras décadas posteriores a la Independencia y el de la larga crisis de la República oligárquica. En la actualidad vivimos un cambio en nuestra(s) experiencia(s) identitaria(s), una profunda alteración de sus procesos de reproducción, una pérdida de las certezas y confianzas. Nos encontramos por ello en un estado de duda e incertidumbre.

Asimismo, el campo identitario actual pre-

---

1 **Jorge Vergara Estévez**, Universidad Nacional de San Juan, Argentina; Universidad de San Andrés y San Simón de Bolivia; en ILADES, Coordinador Académico de la *Asociación Latinoamericana de Epistemología de las Ciencias Sociales*.
Jorge Iván Vergara del Solar, Antropólogo, Universidad Austral de Chile, 1991. Magister en Sociología, Universidad Católica de Chile, 1993.
Los autores agradecen al Sr. Enrique Cantolla de cuyo estímulo inicial surgió este trabajo. Expresamos nuestro reconocimiento al Sr. Juan Salamanca por su cooperación en la revisión bibliográfica. Una versión preliminar se presentó en el *Coloquio de Filosofía Chileno-Francés*, organizado por el *Colegio Internacional de Filosofía de Francia* y el *Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea* realizado en Santiago de Chile en Diciembre de 1992.

senta simultáneamente, por una parte, procesos de desestructuración de las grandes identidades ligadas a la nación, la política y las clases sociales; por otro, de potenciación de modalidades antes consideradas secundarias, así como de "microidentidades" (de género, deportivas, religiosas, etc.) y también de surgimiento de nuevas formas de identidad: religiosas, a través del consumo cultural y otras. En estos cambios la relación entre las identidades se ha tensionado, y tampoco parece haber algunas predominantes que pudieran operar como ejes ordenadores. En suma, se trata de un generalizado, diversificado y complejo proceso de *crisis y transformación de identidad(es) social(es)*, e incluso personales.

Este proceso de cambio se produce en un contexto de profundas transformaciones sociales y culturales, muchas de las cuales son parte de mutaciones globales que, sin embargo, tienen una especificidad latinoamericana. En primer lugar, estamos viviendo una época inédita de globalización y de internacionalización de la economía, de la política y del consumo cultural. De este modo, nos hemos hecho cada vez más conscientes a través de los medios comunicativos y la experiencia directa de la *"diversidad de culturas, religiones, pueblos, etnias, naciones, sexos e individualidades"* (Biagini, 1989:38).

En segundo término, constatamos en nuestras sociedades un doble proceso que incide de modo significativo en la crisis de identidad. Por una parte, hay una aceleración del tiempo histórico, es decir, los acontecimientos y procesos se suceden con una velocidad inédita. En muchos casos, éstos asumen un carácter traumático y desestructurador de la experiencia cotidiana y de los poyectos de vida: golpes de Estado, aumento de las formas de violencia, crisis políticas o económicas, entre otros fenómenos.

Por otra parte, asistimos en América Latina a un cambio cultural sin precedentes, el que ha recibido diversas definiciones e interpretaciones. Se ha hablado de "cultura híbrida" (García Canclini), de "cultura de la desesperanza" (Hinkelammert), de un cambio de "era política" (Garretón), del surgimiento de un nuevo tipo de Estado y relación a la sociedad civil, de una crisis e incluso de un "fracaso de la modernidad" en América Latina" (Torres Rivas).

Todo ello implica importantes desafíos para el analista de las identidades culturales. En primer término, porque se ve obligado a revisar el propio concepto y teoría sobre la identidad social y cultural, y a explicitar la complejidad de sus principales dimensiones de tradición y proyectividad; legado y construcción; permanencia e historicidad, etc. Todo ello para intentar comprender procesos de identidades emergentes, otras en transformación o en crisis, cuyos perfiles no son claros, cuyos límites son imprecisos o engañosos. En segundo lugar, porque le lleva a analizar los procesos de reproducción de las identidades y sus condiciones, la relación entre los distintos tipos de identidades, etc., y especialmente, a situar su análisis en relación al de la cultura en América Latina.

Junto con los anteriores, existen otros desafíos relativos a las características del debate sobre la identidad cultural en América Latina. Una de las principales es la variedad y heterogeneidad de las interpretaciones existentes.

Ello no constituiría necesariamente un problema grave, toda vez que se trata de una situación común a muchos campos de reflexión de las ciencias sociales y las humanidades. Sin embargo, en este caso las características del debate dificultan una comparación y evaluación crítica de los distintos enfoques. En primer lugar, existen pocos estudios que presenten una visión de conjunto sobre el estado del arte de la discusión y faciliten el análisis de las tesis (Véase Vergara y Vergara, 1992 y también Güell y Wormald, 1984). En segundo término, los autores adscritos a una u otra perspectiva no suelen tomar en cuenta las otras interpretaciones en curso. Con ello se pierde la posibilidad de ordenar el debate y aprovechar los aportes de los trabajos anteriores. La misma forma en que se plantean las ideas no contribuye a generar procesos más sistemáticos de investigación. Cada una de las tesis es defendida con gran vigor y se pretende en muchos casos haber resuelto el

problema de la identidad cultural latinoamericana. Junto con ello, los estudios sobre el tema no han incorporado de manera significativa la discusión teórica y metodológica de las ciencias sociales y la filosofía. Asimismo, los supuestos respecto a la noción de identidad son cuestionables desde una perspectiva que intente aprehender la complejidad del fenómeno (Vergara y Vergara, 1992).

Existiendo excepciones a las tendencias antes señaladas, podría concluirse que el debate sobre esta temática asume características que dificultan un mayor desarrollo de la investigación, destacándose particularmente la falta de análisis de conjunto de las distintas tesis e interpretaciones. El presente trabajo intenta contribuir a esta tarea. Está dedicado a describir y analizar las tesis sobre la identidad cultural latinoamericana en algunas de sus versiones más importantes: *indianista, hispanista* y del *mestizaje cultural*. Una primera caracterización de las mismas se llevó a cabo en un estudio anterior (Vergara y Vergara, 1992). En este trabajo hay distintos énfasis e inclusive algunos cambios en el enfoque. Los señalaremos brevemente para presentar los objetivos y la metodología del estudio.

En primer lugar, hemos incorporado algunos autores relevantes de las ciencias sociales latinoamericanas como Bonfil Batalla y García Canclini, sin pretender en ningún caso haber realizado una indagación exhaustiva respecto de sus aportes y limitaciones en el tratamiento del tema. La razón principal para su inclusión ha sido el que, en los últimos años, el centro del debate sobre la identidad cultural latinoamericana se ha trasladado a las ciencias sociales. No por ello ha dejado de ser importante el aporte de escritores, ensayistas y filósofos. Estos elaboraron lo que hemos llamado «*las tesis clásicas sobre la identidad cultural latinoamericana*» (Vergara y Vergara, 1992). Dichas tesis han sido en algunos casos retomadas por las ciencias sociales. En otros, se han generado nuevas perspectivas que sitúan el tratamiento del tema en términos diferentes. Sobre estas nuevas perspectivas haremos algunos alcances en las conclusiones del trabajo.

En segundo término, el objetivo central del trabajo no es examinar el contenido de las tesis, sino mostrar cómo las fundamentaciones de éstas se ligan a valores e ideas normativas acerca de lo deseable y aceptable en una sociedad. Por cierto que existen también fundamentaciones que apuntan a la historia y estado actual de las sociedades latinoamericanas. A ellas se les concede también la debida importancia. Sin embargo, nuestra preocupación fundamental es identificar las ideas normativas que constituyen el trasfondo implícito o explícito de cada una de las tesis analizadas.

En tercer lugar, el enfoque del trabajo es más sociológico que teórico: más preocupado de cuestiones relativas a la búsqueda de legitimación de proyectos de sociedad e ideas de valor que de la validez de las proposiciones. Diversos autores han planteado la transformación de las interpretaciones sobre la identidad cultural en discursos públicos que pueden servir como herramientas de legitimación de grupos sociales particulares dentro de una sociedad. Jorge Larraín sostiene que existen siempre distintas versiones acerca de la identidad cultural. Estas versiones son elaboradas a través de discursos públicos que tienen portadores específicos. De acuerdo al autor, ninguna de las versiones en disputa logra recoger la diversidad cultural existente en una nación o país, ya que todas operan mediante mecanismos de selección, evaluación, oposición y naturalización de los contenidos culturales (Larraín, 1994a: 61-62; 1994b: 163-165). Estos discursos públicos pueden cumplir funciones ideológicas (en el caso de los grupos dominantes) o de resistencia (en el caso de los grupos dominados). García Canclini, por su parte, se refiere a cómo las diversas interpretaciones acerca de la cultura y sus relaciones con la tradición y modernidad en América Latina «tienen parcial vigencia», en el sentido que «*cada una tiene representantes en las polémicas sobre la educación superior, la difusión de la cultura y la administración de los bienes simbólicos*» (García Canclini, 1990: 335). No se trata de una mera coexistencia de

interpretaciones, sino de una competencia «*por la legitimidad de las prácticas culturales, por apoyos financieros y reconocimiento simbólico*» (**Ibid: 335**).

Al examinar debates como el llevado a cabo entre hispanistas y liberales en el siglo pasado, concordamos con estos autores respecto a sus sospechas que, en las discusiones sobre el tema, cada bando intenta hacer de la cuestión de la identidad una bandera de lucha por el reconocimiento social y la aceptación de sus ideas. Resulta, por tanto, insuficiente mostrar las debilidades conceptuales de cada una de las tesis. Hay que tomar en cuenta además que ellas se ligan a modos de experiencia colectivos surgidos en el desarrollo histórico de los países de la región. Lo anterior podría conducir a un escepticismo respecto de las posibilidades de llegar a conclusiones más o menos sólidas acerca del tema. Incluso podría llevar a un cuestionamiento de la misma noción de «identidad cultural», pues ella supondría siempre una simplificación de las diversas versiones sobre dicha identidad (Larraín, 1994a: 62; 1994b: 165).

Una manera de superar el escepticismo sin recaer en una visión esencialista de la identidad podría consistir en mostrar cómo en el debate aparecen referencias a distintas visiones de la sociedad. La diversidad de interpretaciones aparecería no eliminada, pero sí explicada. Se tendría así una visión más comprensiva e integradora que muchas de las desarrolladas hasta ahora.

Volviendo al problema de la interrelación entre experiencias colectivas y discursos sobre la identidad, nos parece que desde muy temprano el tema constituyó una preocupación para líderes, intelectuales y pensadores latinoamericanos. Ya Bolívar en **Carta de Jamaica** (1819) se preguntaba quiénes somos. Respondía que no éramos ni indios ni españoles, sino americanos. Implícitamente reconocía que no sabía dar a esta última categoría contenidos positivos. Así, para Bolívar como para muchos que se han preocupado del problema después de él, la identidad latinoamericana aparece despojada de contenidos concretos. Se define por oposición a otras identidades: hispana, indígena, europea, pero no posee rasgos propios. Quizás por ello, el tema suele asumir un carácter fundante. De su resolución se espera la solución de otros muchos problemas que nos afectan: el autoritarismo, la pobreza, la integración de la región, etc. Esto ha producido una sobrecarga de expectativas respecto de la problemática. Se insiste tanto en su importancia que en muchos casos se pierde la distancia necesaria para tratarla con objetividad. No negamos que el tema sea relevante, pero creemos que no debe atribuírsele una significación excesiva, como ya ocurrió con otras temáticas: la dependencia, la marginalidad, la modernización, etc.

Por otro lado, cuando se alude a la ligazón entre discursos sobre la identidad cultural y la idea de una sociedad posible, se alude a una dimensión propiamente política, entendiendo por «política» los procesos de construcción material y simbólica de un «buen orden» (Lechner, 1984). Esta dimensión está presente incluso en autores como Morandé que piensan que la cuestión de la identidad cultural se liga a la construcción de sujetos reconciliados con la tradición, y no a la elaboración de utopías de una sociedad futura (Morandé, 1990: 282 y ss.). En efecto, el propio Morandé plantea que la reinserción en nuestra tradición cultural mestiza permitiría evitar la progresiva desculturización de la política latinoamericana y la deslegitimización de la misma como consecuencia de lo anterior (**Ibid: 262-264**). Para Morandé, sería precisamente dicho nexo con la tradición lo que posibilitaría tener elementos de juicio acerca de la democracia como un «proyecto de vida» para los países de América Latina.

Las afirmaciones anteriores no deben ser entendidas en el sentido que la identidad cultural se reduzca a una dimensión de conflictividad política, o político-ideológica. Esta visión, predominante a veces en la discusión intelectual, continúa siendo sostenida por algunos autores (por ejemplo, Saínz, 1984). No sólo se trata de un reduccionismo, sino de un enfoque que deja

fuera de consideración la dimensión experiencial de toda identidad, ya se trate de la identidad personal, social o cultural. Si bien la conformación de una determinada identidad cultural puede ser inducida o favorecida por mecanismos de transmisión de mensajes culturales, ella no pierde su carácter de ser experienciada, vivida por los sujetos. La inculcación ideológica y la manipulación política pueden producir transformaciones precisamente en la medida en que logran encarnarse en sujetos concretos. En otras palabras, en tanto pueden constituirse en un «sentido común» o un «buen sentido». Por esta razón, conceptos como «falsa identidad» (Gissi, 1982) o «identidad vacía» (Bengoa, 1991) son teóricamente inconsistentes. No puede haber una identidad que no cumpla una función de autoreconocimiento y de diferenciación de otras identidades, tal como suponen estas expresiones. Distinto es el caso que se hable de una identidad predominantemente negativa, o sea, donde los rasgos negativos predominan sobre los positivos. Este parece ser el caso de la identidad venezolana que, según Montero, se define por una autoimagen negativa y el altercentrismo (Montero, 1990 y 1991).

Resumiendo lo dicho, podemos decir que la identidad cultural es objeto de múltiples interpretaciones que son elaboradas como discursos públicos e intelectuales los que influyen en los sujetos a través de los medios de comunicación, la educación y otras formas. Pero para ser efectivos, estos discursos requieren constituirse en puntos de referencia de personas y grupos concretos, cuya experiencia esté mediada por sus categorías.

En función de estas ideas, hemos ordenado la presentación de cada una de las tesis en relación con tres aspectos: a) génesis social de las ideas centrales, b) exposición sintética de sus fundamentaciones históricas y normativas y c) análisis de sus contradicciones y limitaciones. Hemos restringido nuestra exposición a las tesis indianista, hispanista y del mestizaje cultural, por considerarlas las más importantes dentro del debate clásico[2]. En las conclusiones del trabajo nos referiremos a otros enfoques distintos elaborados por las ciencias sociales.

2. Tesis indianista

La tesis indianista es quizás la de más antigua raigambre en América Latina[3]. Su origen histórico-social puede situarse en la experiencia de algunas poblaciones indígenas americanas tras la llegada de los españoles. En especial, aquellas que intentaron revertir el proceso histórico al período anterior.

El caso andino es paradigmático. Como se sabe, en la religiosidad andina pre-hispánica no existía un culto único que agrupara a toda la población aborigen. El culto solar representaba fundamentalmente un culto de los estratos superiores de la sociedad inca (Castro Pozo, 1944-45: 8). Los distintos pueblos sometidos al Incario mantenían muchas de sus prácticas y creencias propias, como el culto a los muertos y a los antepasados, que fueron revitalizados con pos-

---

[2] Un análisis más detallado debería tomar en cuenta las concepciones liberal-positivistas y las tesis de la ausencia de identidad. Estas últimas, si bien no son nuevas (Vergara y Vergara, 1992), han sido ampliadas y desarrolladas en los últimos años por autores ligados al post-modernismo (por ejemplo, Pérez, 1991 y Richards, 1993).

[3] No existe consenso acerca de los términos «*indianismo*» e «*indigenismo*», siendo muy común que se les confunda o identifique. Hemos preferido el primero para caracterizar el tipo de discurso cuyo analizado aquí, marcado énfasis en el valor del mundo indígena lo diferencia del discurso propiamente indigenista, centrado en el Estado-nacional y en la figura del mestizo (Bonfil, 1976 y 1992). Es importante señalar que no existe necesariamente coincidencia entre las posiciones indianistas examinadas en este trabajo y las de las organizaciones indígenas de la región, cuyos planteamientos han sido estudiados por diversos autores (Bonfil, 1981 y Barre, 1983, entre otros). Por último respecto a este punto, las ideas indianistas no son consideradas como patrimonio único o exclusivo de pensadores o líderes indígenas, existiendo creación y reapropiación de las mismas por parte de intelectuales «blancos».

terioridad a la Conquista. Los movimientos milenaristas del siglo XVI se basaron precisamente en una recuperación de dichos cultos. A ellos se les fueron incorporando elementos cristianos, lo que se explica en gran medida por el hecho que las categorías tradicionales indígenas no permitían explicar cabalmente el significado de la Conquista y derrota de los Incas. A lo sumo, estos sucesos podían ser concebidos como un «Pachacuti», una catástrofe cósmica. Gracias al cristianismo, la derrota de los Incas pudo ser vista como una consecuencia de sus pecados (Flores Galindo 1987: 72 y ss.). Sin embargo, esto no conllevaba la desaparición de los Incas. Ellos sobrevivían en lugares escondidos de la selva, de donde saldrían para liberar a los indios de la dominación española. Se inauguraría una nueva era. La concepción milenarista se organizaba en torno a la figura del Inca, cuyo culto no existía en los primeros tiempos de la Conquista. Su creación fue un producto posterior que permitió consolidar una identidad pan-andina que sirvió de marco legitimador de las rebeliones indígenas del siglo XVIII (Pease, 1984). La «utopía andina» (Flores Galindo) constituyó entonces un elemento de resistencia al conquistador, una «manera de cambiar lo suficiente para no cambiar», según señala Pease (**Ibid: 41**). Después del tiempo de los españoles, sobrevendría un nuevo tiempo: «*la tercera etapa, Dios Espíritu Santo y otros seres habitarán la tierra. Los mistis no son eternos. Perecerán al igual que los incas y de otros será la tierra*» (Flores Galindo, 1987: 77).

Esta breve presentación sobre los orígenes socio-históricos del indianismo nos permitirá caracterizarlo en sus principales aspectos, así como explicar sus a veces contradictorios argumentos. En general, el indianismo propugna la recuperación de la identidad india amenazada, pero no destruída, por los procesos de colonización occidental. América Latina sería todavía indígena.

En sus versiones extremas, la recuperación de la identidad indígena sería totalmente excluyente de toda incorporación en ella de elementos culturales no-indios. Versiones más moderadas del indianismo sostienen, en cambio, la aceptación del mundo blanco como un interlocutor capaz de aportar con conocimien-tos técnicos, medios de comunicación, etc., al desarrollo de las culturas indígenas en un contexto pluri-cultural tolerante. La necesidad del indianismo de responder en uno u otro sentido a la existencia del «otro»: del blanco, del mestizo, del europeo, es constitutiva de su discurso y práctica. En efecto, aún cuando el indianismo defiende la recuperación de la identidad étnica tradicional, él mismo es un producto de la sociedad indígena post-hispánica, y, en muchos casos, post-colonial. Tal como lo muestra el caso andino, la formación de una religiosidad unificadora de los distintos segmentos de la población indígena (aymará, quechua, chiriguanos y otros) fue un resultado de cambios culturales que sólo adquirieron una configuración definitiva en el siglo XVIII. Como dijimos, el Inca no era objeto de culto antes de la Conquista. Este culto se desarrolló después. Asimismo, en los movimientos y rebeliones indígenas del período colonial existió una incorporación significativa de elementos del cristianismo, como la idea de pecado o incluso la homologación de Cristo como el Inca (Pease, 1984: 47).

Un primer elemento de tensión en el discurso indianista lo constituye, pues, la dificultad de armonizar su reivindicación de la tradición con el reconocimiento que ésta se desenvuelve en un contexto nuevo y distinto, del cual el propio indianismo forma parte. Un segundo problema es integrar coherentemente su concepción de la identidad cultural indígena y latinoamericana como dada por la herencia pre-hispánica, con la necesidad de construir un discurso que transcienda los marcos religiosos y culturales de cada etnia particular. Así, por ejemplo, la idea de una «cosmovisión india» o de una «filosofía india» que aparece en algunas versiones del indianismo, muestra ya la conciencia que existen cuestiones que no se pueden enfrentar únicamente a partir de las categorías religiosas de cada grupo étnico. A la vez, dichas categorías son consideradas el fundamento de la identidad india y/o latinoa-

mericana. Tal como señala Flores Galindo, la utopía andina apunta a resolver el problema de la identidad en el pasado, específicamente en el precolombino. Sin embargo, en el transcurso de su desarrollo histórico, la utopía andina se volcó hacia el futuro: será allí donde podrán por fin armonizarse las dos vertientes que conforman al Perú, la española y la indígena. Elaborada originalmente por los indígenas, la utopía andina fue apropiada por otros grupos sociales, cada uno de los cuales hizo de ella su propia interpretación (Flores Galindo, 1987: 10 y ss.). Como puede verse, esta tesis no ha podido superar las dificultades que conlleva su propia concepción de la identidad.

La tesis indianista se basa centralmente en la idea que la identidad cultural nos ha sido legada por la tradición pre-hispánica, cuya reactivación permitirá poner fin a la pseudo-identidad impuesta por los dominadores extranjeros. Veremos a continuación algunos de los fundamentos valóricos que subyacen a este planteamiento, tal como lo han desarrollado no sólo indígenas (por ejemplo, Matul 1989) sino también intelectuales no-indios.

El primer supuesto es que la tradición indígena (que no habría sido transformada por la colonización occidental) es la verdadera identidad de los pueblos latinoamericanos. Galeano, por ejemplo, sostiene la necesidad de recuperar el modo de producción y de vida basado en la comunidad. Estos se fundan en la solidaridad, la libertad y la identidad entre seres humanos y naturaleza. Para Galeano, la vida comunitaria persistiría en los pueblos indígenas de América Latina. Frente a un sistema de destrucción total del medio ambiente, debemos recuperar la idea de la naturaleza como algo sagrado. Frente a la ley capitalista de la ganancia, debemos rescatar la idea del compartir, de la reciprocidad y de la ayuda mutua que dominan las relaciones sociales en las comunidades indígenas (Cit. por Larraín, 1994a: 50).

Para el indianismo, el hombre occidental ha perdido el contacto con la naturaleza. Por eso intenta someterla y dominarla, sin darse cuenta que de ese modo la destruye y daña al hombre mismo. Las raíces de la identidad comunitaria están, en cambio, en la tierra: «*Reivindicamos la cultura y la identidad como base de un movimiento que se plantea volver a la tierra, a las formas de relación económicas no salariales sino de reciprocidad ... cuando hablamos de la tierra estamos hablando de cultura, porque es ahí donde se sustenta la particularidad de los pueblos indios*», escribe Luis Maldonado (1992: 32).

En tercer lugar, el indianismo propugna la necesidad de la organización comunitaria, considerada como única alternativa al individualismo occidental. Junto con reinsertarse en el cosmos, el hombre debe reinsertarse en la comunidad. Aníbal Quijano ha sostenido recientemente que las comunidades indígenas representaban un entorno único donde primaba la reciprocidad, la solidaridad, la democracia y las libertades. No obstante los cambios que las han afectado, en las comunidades andinas aún es posible encontrar la base para una superación de la racionalidad instrumental y de las ideologías del poder y del capital (Cit. por Larraín, 1994a: 51).

En síntesis, las ideas indianistas se basan en la recuperación de los valores indígenas ancestrales, de la ligazón con la tierra y de la organización comunitaria. Adicionalmente, se pueden nombrar otras fundamentaciones; la crítica al racionalismo occidental, al individualismo y del lucro económico como motivación de vida. Esto se plantea en un contexto en el cual el mundo indígena no puede prescindir de relaciones con el mundo blanco, cuya capacidad de hacer suyos los valores de la cultura indígena ha sido bastante escasa. Es a este mundo de origen hispano al que apunta la tesis hispanista, como veremos a continuación.

3. La tesis hispanista

La tesis hispanista también tiene una raíz histórica profunda en América Latina. En particular influyó en su formación la conquista y evangelización de los países de la región. De acuerdo a la tesis hispanista, nuestra identidad cultural

sería fundamentalmente un producto de la influencia española. Se caracterizaría por el valor concedido a lo espiritual y lo religioso; el idealismo y el honor. Lo que hoy es Iberoamérica no constituía al momento del arribo de los conquistadores una sociedad en el sentido pleno del término. Las tribus indígenas que aquí habitaban se hallaban en un estado permanente de hostilidad y guerra (Eyzaguirre, 1946a:10). Gracias a la obra de España, pudo América constituirse en una unidad espiritual, cultural y política. Los indios conocieron la verdadera religión y se integraron a la sociedad colonial, evidenciando un agudo proceso de mestizaje. Pese a las amenazas que la identidad hispano-católica comenzó a sufrir desde la Independencia, ella continúa vigente en nuestros países.

El contexto histórico-social en que comenzaron a desarrollarse estas ideas fue, como dijimos, el de la conquista y colonización de América. Ya para los primeros conquistadores, la ocupación del Nuevo Mundo requería una transformación del modo de vida de los nativos para hacerlos cristianos y vasallos del Rey. No bastaba con evangelizar. Había también que introducir en ellos la vida social y política. Este ideal religioso-político fue asumido con mucha convicción por los españoles. Se vieron éstos como los depositarios de una misión de la más alta importancia: la incorporación a la Iglesia de los habitantes de los territorios descubiertos e integrados a la Corona de Castilla (Cousiño, 1990: 138). Sin tener en consideración este espíritu misionero resulta difícil entender la tenacidad y perseverancia de jesuítas, franciscanos y otras órdenes religiosas en la evangelización de grupos indígenas que se oponían a la acción de los misioneros. Tal fue el caso de los mapuches del sur de Chile, que no se encontraban sometidos al orden colonial (Véase, al respecto, Pinto **et al.**, 1988).

Aunque nunca existió una concepción uniforme entre los españoles respecto a la relación con los indígenas, su evangelización y sometimiento, las divergencias no comprometían la idea básica que España tenía un papel espiritual y civilizador que cumplir en el nuevo mundo. Ello puede explicar cómo se generó la convicción hispanista que los españoles fueron los formadores de la sociedad y la cultura de los países latinoamericanos. En efecto, ya en la Conquista y en la Colonia, encontramos arraigados en los grupos dominantes de origen hispánico los supuestos básicos que dieron forma a la tesis hispanista: 1) la idea de la debilidad, el escaso desarrollo o la barbarie de los indígenas, 2) la creencia en un papel civilizador y misionero de los españoles y 3) la autoafirmación de éstos como representantes de la única y verdadera fe. Pese a ello, la estructuración de las ideas hispanistas en un discurso sistemático se llevó a cabo en el siglo XIX y comienzos del siglo XX. Veremos a continuación dos de los más importantes representantes del hispanismo en Chile: el P. Osvaldo Lira y el historiador Jaime Eyzaguirre, quienes desarrollaron sus planteamientos a partir de los años 1930 y 1940.

En un trabajo de 1950, sostuvo Lira que las culturas indoamericanas ofrecieron sólo una resistencia pasiva a los conquistadores: «*Su enorme inferioridad comparativa hizo que la reacción con que no pudieron menos de responder a la acción española fuera tan débil que, desde el primer momento también, vino a asemejarse a la resistencia pasiva del mármol frente al escultor. Los indoamericanos no impusieron rumbo a los españoles, sino que tan solo les ofrecieron ciertas y determinadas condiciones de trabajo*» (Lira, 1985: 41). La lengua y la religión que, de acuerdo a Lira, son los dos pilares básicos de una cultura, fueron aportados por España (**Ibid: 42-44**). La sociedad española, concluye Lira, «*ha desempeñado desde el principio una misión perfectamente análoga a la que en el conjunto humano desempeña la forma sustancial; es decir, la de constituir la razón última intrínseca y la raíz propia de todas sus perfecciones*» (**Ibid: 45-46**).

Jaime Eyzaguirre coincidía con el padre Lira en el papel fundamental de España en la formación de Iberoamérica. Lo español fue el factor decisivo de fusión de las tribus indígenas que existían al momento de la conquista bajo un

común denominador. España logró la cohesión americana, y el rescate de los indios para la verdadera religión, abriéndoles las puertas del cielo (Eyzaguirre, 1946b: 13-14). Chile no habría sido posible -dice en otro texto- sin «*el verbo imperial de España» que lo introdujo al «dinamismo de las naciones*» (Eyzaguirre, 1948: 14).

Durante la Colonia, la vida social se encontraba regida y organizada por un ideal teológico: el deseo de «vivir un orden teológico perfecto» que, si bien no pudo consumarse en plenitud, permitió «*dar a las clases un sentido armónico y a todo el cuerpo social una nítida finalidad. El rey como Vicario de Dios, según la profunda definición de* ***Las Partidas****, se sentía el padre de una inmensa familia a la que estaba gravemente obligada a nutrir, no sólo en sus necesidades del cuerpo, sino también del alma*» (Eyzaguirre, 1946b: 17).

Este ideal sufrió, sin embargo, un proceso de descomposición que culminó con la Independencia. Desde entonces, América intentó despojarse de su raíz cultural y comenzó a «*mendigar a las puertas de naciones de culturas no sólo diversas, sino a menudo incluso antagónicas a la suya*». (**Ibid: 19**). Por eso, el tiempo transcurrido desde la emancipación no ha significado para nuestros países un reconocimiento universal. Por el contrario, le ha hecho merecedor del desprecio de las naciones por su «andar vegetativo y rastrero». La crisis cultural y de identidad a que esto nos ha llevado es de tal magnitud que el dilema es afirmar nuestra existencia o desaparecer como culturas. Nuestra afirmación sólo será posible en la medida en que recuperemos la tradición anterior hispano-católica, cuyos pilares básicos son la idea del hombre como hecho a imagen y semejanza de Dios y la idea de un derecho moral internacional (**Ibid: 20 y ss.**).

La exposición precedente nos permite identificar los fundamentos de no sólo material, sino también y fundamentalmente espiritual. Un hombre hecho a imagen y semejanza de valor de la tesis hispanista. El principio básico es la afirmación del hombre como un ser de naturaleza Dios.

En segundo lugar, el hispanismo se sustenta en la convicción de que el catolicismo representa una unidad de destino del hombre; que el cristianismo es una religión universal en el sentido más pleno de la expresión. De aquí que la evangelización de América fuese vista como una materialización de la misión salvífica del cristianismo.

Tercero, la tesis hispanista sostiene que el orden social se basa en una moral y un derecho objetivos: el derecho natural. De acuerdo a éste, existen normas éticas universales y trascendentes. Esto vale en especial para América Latina, donde los procesos de secularización que marcaron al mundo europeo no han penetrado el sustrato católico originario.

Cuarto, el ideal católico es respetuoso de las diferencias y particularidades de los pueblos y grupos sociales que conviven en América Latina. En este sentido, representa un espacio de armonía e integración que puede constituirse en el fundamento de un proyecto histórico más cercano a nuestra realidad que los ideales ilustrados.

En quinto lugar, la recuperación de la identidad cultural de raíz hispánica permitiría el desarrollo de las potencialidades de América Latina. Los intentos de modernización acompañados de o basados en la imitación de modelos extraños han producido un desarraigo de los latinoamericanos, sin conseguir muchas veces los cambios económicos y sociales prometidos. América puede ser un modelo del camino que deben seguir otros pueblos si quieren alcanzar una convivencia armónica basada en la fe.

Tal como ocurre con el indianismo, en el hispanismo existen varios focos de tensión no resueltos. El más importante es el que se produce entre la reivindicación de la particularidad histórico-cultural latinoamericana y el pretendido universalismo de las normas éticas del catolicismo. Debido a esto, el hispanismo se ve forzado a sostener argumentos que se contradicen entre sí. Mientras la idea del particularismo le sirve de crítica al liberalismo y a la *Ilustración* por no corresponder a la matriz cultural latinoamericana, la supuesta universalidad del catolicismo le

sirve para justificar la difusión e imposición de la evangelización en América y en el resto el mundo. En otras palabras, o la identidad cultural latinoamericana es el producto de un desarrollo histórico particular, o es una manifestación (entre otras) de un espíritu común a toda la historia. No puede ser ambas cosas al mismo tiempo, a no ser que se problematice la relación entre universalismo y particularismo. La afirmación de que el cristianismo concilia armónicamente la universal del hombre con los desarrollos culturales específicos de los distintos pueblos no soluciona el problema e indica una posibilidad solamente.

Por otro lado, si el indianismo idealiza la sociedad pre-colombina, el hispanismo hace lo mismo con la sociedad colonial. Esta es vista como carente de conflictos, integrada, respetuosa de los derechos de las personas y guiada por un ideal espiritual. Inclusive quienes no tengan una visión crítica de dicha sociedad, deberán reconocer que fenómenos como la disminución de la población nativa, el trabajo forzado y las rebeliones indígenas son difícilmente explicables a partir de la interpretación hispanista sobre la misma.

Por otro lado, también resulta discutible el que la historia latinoamericana desde la Independencia no constituya más que decadencia frente al orden anterior. Más aún lo es el que los procesos de transformación de las sociedades de la región ocurridos desde entonces no hayan afectado o transformado el núcleo cultural hispano-católico. Aquí, la tesis hispanista se ve enfrentada a una nueva contradicción: sostener que la historia es un factor decisivo en la configuración cultural de América Latina y a la vez negar la importancia de las transformaciones históricas post-Independencia. Tal parece como si para el hispanismo, la identidad cultural formada en la historia se hubiera convertido en un fenómeno no sometido al cambio histórico, en una esencia.

Pese a sus falencias y contradicciones, el hispanismo reconoce en principio que la identidad cultural latinoamericana se formó a través del desarrollo histórico. No es consecuente con este supuesto al no admitir la posibilidad de un cambio en la matriz cultural originaria. Ve además a dicho núcleo como un resultado exclusivo o casi exclusivo de la acción creadora de los conquistadores españoles y sus descendientes. Las culturas indígenas no sólo son desvalorizadas, sino que también se les niega su aporte al desarrollo de América Latina. Frente a esta concepción, la tesis indianista responde con una sobrevaloración del indígena. Se crea así un dilema del cual difícilmente puede escaparse. Por eso, la tesis del mestizaje cultural ponen el acento no en el indio ni en el español, sino en el producto de su encuentro: el mestizo. Con ello el análisis se enriquece y gana nuevas dimensiones.

4. Las tesis del mestizaje cultural

Las tesis del mestizaje cultural son más complejas que la tesis indianista y la tesis hispanista. No sólo porque aportan nuevos argumentos, sino también por la diversidad de versiones que existen de ella. Versiones que llegan a resultados distintos. Podríamos ordenarlas de acuerdo al grado de integración cultural que plantean. Así, tendríamos primero las versiones que consideran que el mestizaje cultural no es completo y que subsisten importantes focos culturales ya sea de raíz hispánica o indígena. Luego vendrían las interpretaciones que consideran que el mestizaje cultural ha sido realizado en la práctica, pero no es reconocido como fuente de identidad por los sujetos. Ello crea una identidad traumática, o, al menos, conflictiva. Finalmente tendríamos las tesis que plantean que el mestizaje corresponde a una matriz bien definida e integrada en la cual los sujetos se reconocen.

Pese a estas notorias diferencias, las distintas versiones de la tesis del mestizaje cultural tienen un elemento común. Todas afirman que nuestra identidad cultural es básicamente mestiza, o sea, un resultado de la confluencia de distintos elementos provenientes de las sociedades que conformaron América Latina. Dicha identidad tendría, además, un carácter peculiar, distinto al de otras áreas culturales como Europa y al del existente en cada uno de los polos

formadores.

Mariano Picón Salas es uno de los más importantes representantes de la versión del mestizaje incompleto. De acuerdo al autor, en América Latina el mestizaje no compromete sólo aspectos raciales, sino también culturales. Existen formas artísticas, lingüísticas e intelectuales sincréticas. Así, por ejemplo, nuestro castellano es un castellano «*de los americanismos en que se han grabado las vivencias y metáforas del aborigen en la lengua importada y del español en el mundo distinto*» (Picón Salas, 1944: 49-50).

Picón Salas piensa, sin embargo, que el mestizaje cultural no se ha desarrollado plenamente. Por esta razón siguen teniendo importancia las tesis «indigenistas» (indianistas, en nuestra terminología) e «hispanistas». Sólo la «definitiva reconciliación mestiza» podrá poner fin a la disputa de estas dos tendencias antagónicas. Esto era lo que anhelaban los padres jesuítas. Ellos intentaron fundir los motivos e ideas de la *Ilustración* con los elementos culturales indígenas y españoles.

Para los jesuítas, la cultura podía jugar en América el papel de niveladora de «*las diferencias, antagonismos y sentimientos de inferioridad entre naciones y razas de la región*» (**Ibid: 189**). A pesar que el éxito de este proyecto fue sólo parcial, él contribuyó a abrir el terreno para la recepción de las ideas independentistas.

Si bien Picón Salas creía que el mestizaje cultural era un proceso inacabado, no concedía a esta cuestión la importancia decisiva que autores posteriores le atribuyeron. Dichos autores elaboraron una interpretación distinta de la tesis del mestizaje cultural. De acuerdo a ella, el mestizaje no es asumido integralmente por los latinoamericanos, particularmente por los propios mestizos.

Un autor ecuatoriano, Gustavo Vega, define la identidad mestiza como marcada por la «transitoriedad» y el permanente deseo de «ser blanco» (Vega, 1992). Nos encontramos frente a una «conflictividad ontológica» que comenzó con los criollos y perdura en los mestizos actuales. Por ello, la personalidad del mestizo es «*ambivalente y esquizoide, xenofílica (aunque paradojalmente, por celos y envidia de lo blanco...)*» (**Ibid: 26**).

La identidad mestiza repercute en todas las costumbres y normas de vida, en las prácticas médicas y lingüísticas, en el arte y en la vida cotidiana. Algunas de estas normas son positivas: la solidaridad y la colectividad, así como una «*sensibilidad especial en su afecto y emoción*» (**Ibid: 25**). Otras son negativas: el atraso, la impuntualidad y el descanso exagerado.

Una observación interesante de Vega es que el mestizaje cultural incluye no sólo aportes hispanos, indígenas y africanos. Hay también influencias generalmente circunscritas a áreas y regiones específicas, pero no menos importantes: portuguesa, francesa, británica, asiática y de migrantes europeos. América Latina sería, en consecuencia, «*una suerte de* ***'melting pot'*** *de razas, culturas, pueblos y lenguas*» (**Ibid: 29**). Lo que sucede es que el mestizo no se reconoce en esta diversidad y orienta su identidad por «*uno o varios de sus componentes constitutivos*» (**Ibid: 29**). Frente a esta situación de alienación y aculturación, es necesario que el mestizo desarrolle una utopía propia, una «utopía mestiza» de creación de una cultura nueva, que requiere de una «*dignidad y orgullo sincretistas*» (**Ibid: 29**).

El pensador chileno Alejandro Lora Risco elaboró una interpretación aún más enfática en cuanto al carácter conflictivo de la identidad mestiza. Para Lora Risco, la mezcla entre indios y españoles generó al mestizo, pero éste no ha podido encontrar un espacio propio, moviéndose entre uno y otro de los mundos culturales originarios cuya relación es de conflicto. Existe una evidente renuncia recíproca de indios y españoles, así como de sus descendientes, a confluir en el espacio social del mestizaje. Más precisamente, lo que falta es una dimensión temporal que unifique la totalidad del universo de la cultura. América no ha sido capaz de crear su propia temporalidad y su propia historia.

Por eso, el espacio social americano está semi-vacío, es un espacio únicamente virtual. En

él nunca ha entrado el tiempo histórico y, por lo tanto, no se han podido aglutinar las distintas polarizaciones india y española. «*El mestizo nace en el momento en que tiene ante sí dos mundos heterogéneos y se le revela la imposibilidad de una elección racional... Hay un tiempo indígena así como hay un tiempo español*» (Lora Risco, 1966:68). El mestizo no puede fundir ambos tiempos inconmensurables. En conclusión, «*el mestizaje surge en el momento de tomar una decisión que no se puede tomar*» (**Ibid: 50**) y esa es la gran tragedia del hombre americano, en cuanto se queda fuera de todo. No ha accedido a la historicidad que le permitiría constituirse como «ser», crear una historia propia. Pese a ello, el ideal mestizo representa un deseo de armonía entre ambas culturas; una posibilidad que hasta ahora no se ha realizado.

Octavio Paz elaboró una perspectiva similar a la de Lora Risco, para el caso mexicano. Paz también cree que la identidad mestiza conlleva un conflicto existencial no resuelto. En su obra más conocida, **El Laberinto de la soledad** (Paz, 1959), sostiene que el mexicano es un ser hermético e insondable, que provoca extrañeza y desconcierto. Para demostrar lo anterior, analiza frases que expresan la condición de los mexicanos. Una de ellas es la de «*¡Viva México, hijos de la Chingada!*» Los hijos de la Chingada, explica Paz, son los malos mexicanos. El «*hijo de la Chingada*» es el fruto de la violación de la mujer india por el español. Lo que subyace a esta visión es la cuestión no resuelta del origen de los mexicanos. Ellos se identifican con los atributos del macho, entre los que están la fuerza y la capacidad de rajar, herir, aniquilar y humillar. Este macho no reconoce a la prole que engendra, no funda pueblos. Es el poder aislado en su propia potencia, la «*incomunicación pura, la soledad que se devora a sí misma y devora lo que toca... Es el extraño. Es imposible no advertir la semejanza que guarda la figura del macho con la del conquistador español*» (**Ibidem**., 74). Este es el modelo con el cual representan los mexicanos a los poderosos. Todos ellos son «machos, chingones».

El macho no tiene una contrapartida heroica o divina. Por eso el mexicano adora al Dios hijo y no al Dios padre; al Cristo sufriente y humillado. Por eso se identifica con Cuauthémoc, «*el joven emperador azteca, destronado, torturado y asesinado por Cortés*» (**Ibid: 75**).

La Chingada, en cuanto representación de la madre violada, puede asociarse a la Conquista que también fue una violación. No sólo en un sentido histórico, sino en la propia carne de las mujeres indígenas. El símbolo de la entrega es la Malinche, la amante de Cortés. Ella es la figura que representa a las indias fascinadas, violadas o seducidas por los españoles: «*Y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandone por ir en busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche*» (**Ibid: 78**). La Malinche encarna lo abierto, lo chingado, frente a los indios estoicos, impasibles y cerrados. Los malinchistas son los que quieren que México se abra hacia el exterior; son los verdaderos hijos de la Malinche, que es la chingada en persona.

Paz concluye su análisis señalando que el grito «*¡Viva México, hijos de la Chingada!*» es una expresión de la voluntad del mexicano de vivir en lo cerrado al exterior y respecto a su pasado. El repudio a la Malinche es el acto de ruptura con el pasado, con la tradición: «*El mexicano no quiere ser ni indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. El empieza de sí mismo*» (**Ibid: 78-79**). Pese a ello, el mexicano lucha por superar su condición de ruptura y negación. Busca trascender el estado de exilio que lo caracteriza y encontrarse a sí mismo, su «ser» como dice Paz.

Las interpretaciones de Vega, Lora Risco y Paz enfatizan el nudo problemático de la identidad cultural mestiza. Para ello recurren a la historia. Esta nos mostraría el conflicto originario, el choque de las culturas india y española, que creó una situación traumática, de conflicto existencial no resuelto. Quienes sostienen la idea que el mestizaje cultural constituye una matriz

bien definida e integrada, también apuntan al momento histórico fundante, pero discrepan respecto al carácter de aquel con Paz y los demás autores señalados. El contacto entre las sociedades amerindias y europeas (España y Portugal) no constituyó un choque frontal, sino un proceso de encuentro cultural de dos mundos diversos. A partir de él se creó una cultura y una identidad nuevas, latinoamericanas. Veremos a continuación el desarrollo de estas ideas en José María Arguedas, más conocido por sus trabajos literarios que antropológicos.

La noción de «cultura mestiza» aparece en un texto de Arguedas sobre el arte popular religioso de Huamanga. Arguedas explica allí que el mestizaje racial surgió debido a razones económicas. Era necesario que existiese un grupo de hombres que sirvieran de intermediarios entre los colonizadores y los conquistadores. Este grupo debía participar de la cultura del español y contribuir a difundirla, pero dentro de ciertos límites. El mestizo se proyectó luego más allá del ámbito económico al ámbito cultural. Los mestizos escultores y pintores crearon el vasto mundo popular religioso del Perú, que es un mundo nuevo. La imaginería de estos artesanos mestizos reproduce ritos y creencias aborígenes bajo formas católicas, como se comprueba en los retablos de San Marcos, una de las expresiones más acabadas de este arte popular.

Arguedas no se limita a hacer una reflexión histórica sobre el surgimiento del mestizaje cultural y sus expresiones artísticas. Analiza también el proceso de adaptación de los productos de los escultores artistas al mercado. «*Los mestizos* -dice Arguedas- *no parecen haber sentido en forma aguda la agresión de la cultura industrial urbano moderna. No hemos encontrado muestra de desconcierto en ellos*» (Arguedas, 1981: 171). En cambio la clase señorial se ha desprendido de toda manifestación externa de cultura tradicional, con un apresuramiento que «*demuestra desajuste, inseguridad y desconcierto*». Arguedas da como ejemplo la adopción del jazz y la música tropical en reemplazo del arte de la guitarra y del huayno.

Para Arguedas, «*existe, sin duda, una cultura mestiza en Huamanga y en valle de Mantaro. Demuestra esta cultura una excelente capacidad para la asimilación de valores y para la convivencia con grupos de cultura distinta y mejor que la suya. Ha sido esa su razón de aparición y su hábitat social: permanecer entre dos corrientes, tomar de las dos cuanto podía convenir a su naturaleza bivalente y sin embargo bien integrada. No está esta gente a merced de la avalancha de la cultura industrial moderna, como lo está frecuentemente el indio, y como se ha demostrado que está, y de la manera más inerme, el hombre de las clases señoriales de las antiguas ciudades hispanoindias del Perú*» (**Ibid: 172**).

En conclusión, Arguedas ve a los mestizos como los únicos capaces de sintetizar realmente el mundo indio y el mundo español, que siguen estando presentes en el Perú. Debido a esta capacidad de síntesis, los mestizos están en mejor posición para enfrentar a la cultura urbana industrial. Lo que quizás sea lo más interesante de su planteamiento es que Arguedas considera que lo anterior es posible precisamente por el hecho que los dos mundos que integra el mestizo están todavía en conflicto. Los mestizos han podido tomar de los dos mundos sin asumir esta conflictividad. De esa manera, han podido crear una cultura distinta. Pese a ello, el mestizo sigue siendo hasta cierto punto un ser ambivalente, equidistante de los polos culturales no integrados.

La experiencia que dio lugar a las ideas del mestizaje cultural es, quizás, tan diferenciada como distintas son las formas de concebir la identidad cultural mestiza. Por un lado, está el hecho de que el mestizaje racial fue importantísimo en la América Colonial al punto de constituir hoy este grupo el más numeroso de la población (Gissi, 1982: 154 y ss.). Por otro lado, está el no reconocimiento del mestizo, su subvaloración, vinculada a una diferenciación clasista (**Ibid: 157**). En tercer término, el mestizaje racial no es uniforme: puede darse entre españoles e indígenas, europeos e indígenas, africanos y españoles, indígenas y africanos, etc. En otras palabras, hay una diferenciación interna de los propios

mestizos, en la cual las características raciales se perciben como fuente de prestigio y ubicación social. Todo ello crea una realidad ambivalente. Aún las formas de integración social más desarrolladas parecen poner límites a un pleno reconocimiento de los mestizos, cuando no intentan remitirlo a un grupo social formador. Las reflexiones que hemos considerado admiten todas la ambigüedad del mestizaje así como su escaso reconocimiento.

Debe tenerse en cuenta, además, que el origen de muchos mestizos parece concordar con las descripciones de Paz de la violencia originaria. En el caso chileno, muchos mestizos eran el fruto de la violación de las mujeres indígenas o del bajo pueblo. Otros, los de padres indígenas y madres españolas, resultaban de una integración de la madre y los hijos a la sociedad nativa (*mapuche*), pero con una identidad indígena. Es sabido que los mapuches no tenían hasta hace poco un término para los mestizos. Se era blanco (*huinca*) o indígena (*mapuche*), y los mestizos caían en una u otra categoría. Hay, por así decirlo, una resistencia de los distintos grupos sociales formados a partir de la Conquista a aceptar la mezcla con otros. Incluso la administración colonial mantenía estrictas prohibiciones al ingreso de mestizos, mulatos, zambos, etc., a los cargos públicos y universidades.

Lo dicho acerca del mestizaje racial podrá contribuir a explicar la relación de la sociedad con los productos culturales sincréticos. Estos son vistos como patrimonios culturales de los distintos grupos, muchas veces considerados como no valiosos, ni verdadera expresión de «cultura». La situación de dominación colonial y post-colonial crea una separación entre los distintos sectores sociales; la cultura se transforma con ello en un medio (entre otros) de distinción y jerarquización (Bonfil, 1989). En general, el mestizaje cultural puede ser llevado a cabo por aquellos grupos que no tienen un lugar alto en la escala social, y que por lo tanto no se sienten atados a defender una reserva cultural considerada como fuente de prestigio. En estos grupos, la cultura opera como resistencia frente a la dominación, pero no impide recibir elementos y aportes de otros grupos sin identificarse totalmente con ellos.

Las ideas del mestizaje cultural deben, pues, su origen al proceso ambivalente y no integrado plenamente del mestizaje. Se diría que son elaboradas por quienes comienzan a reivindicar su origen mestizo si bien no pueden desprenderse totalmente del conflicto de identidad que éste conlleva. También son importantes aquí los intelectuales que buscan revalorizar la cultura y la religiosidad popular frente a lo que consideran como predominio de la racionalidad instrumental. Por ello, en la tesis del mestizaje se encontrarán hombres identificados con el progresismo, como Arguedas, pero también quienes miran con mucha distancia crítica a estas posiciones, como Paz. No se trata de una toma de posición política *strictu sensu*, sino de una identificación con proyectos sociales distintos.

Pese a estas diferencias, dichos proyectos apuntan a la búsqueda de una reconciliación de América Latina. Se trata de superar los términos del debate indianismo-hispanismo, por un lado; por otro, de apuntar a un elemento común a los diversos componentes sociales de América Latina, cuya relación ha sido muchas veces conflictiva. Si existe tal elemento común, la integración, la «*definitiva reconciliación mestiza*» (Picón Salas), se hará posible. Es relevante el que la integración sea vista como realizable a través de la cultura, y no de la economía o la política.

En nuestra opinión, el campo cultural latinoamericano no es menos conflictivo que el campo político o económico. Nos parece acertado lo señalado por Bonfil respecto a la cultura como medio de diferenciación social. Si esto es así, cabría preguntarse por qué los defensores de la tesis del mestizaje cultural apelan a ella como medio de unificación. Las razones pueden ser diversas, algunas históricas o sociales y otras propiamente intelectuales. Nos interesan estas últimas, ya que nos permitirán aproximarnos a las justificaciones de valor de la tesis del mestizaje cultural.

Al parecer, en la tesis del mestizaje cultural la cultura es concebida como un espacio de

participación y de pertenencia, donde es posible la creación de sentido y de significación. La diferenciación tiene lugar en un segundo momento. En Paz el sentido apunta a la existencia. En Lora Risco a la historicidad. En Vega a la «ontología» de la personalidad. En Arguedas a la elaboración (vía la imaginación religiosa y artística) de nuevas concepciones de mundo y de la sociedad.

En segundo lugar, junto con concederse a la cultura el papel de unificadora, también se le otorga el carácter de fuente básica de la identidad. Al examinar la identidad cultural latinoamericana, podremos descubrir entonces las razones del desencuentro social, psicológico, etc., de los latinoamericanos. En otras palabras, la identidad es ante todo identidad cultural.

Tercero, hay un énfasis en lo cultural como simbólico/expresivo antes que discursivo.

Cuarto, y como consecuencia de lo anterior los autores analizados examinan ante todo las manifestaciones rituales, festivas o dramáticas. Inclusive Paz, quien interpreta una frase típica mexicana, se orienta más hacia las conductas (internas o externas) expresivas que a las racionales y lingüísticas.

Quinto, el conflicto de identidad que supone (en diversos grados) el mestizaje cultural puede ser iluminado pero no resuelto por la crítica argumentativa racional. Requiere sobre todo de recreaciones simbólicas y colectivas que no pueden ser elaboradas sino desde una base ya existente. Esto lleva a los diversos autores expuestos al dilema de usar su razón crítica para denunciar las limitaciones de la razón. Por otro lado, a hacer una reivindicación de lo expresivo-simbólico desde el propio discurso argumentativo: una contradicción no lógica sino pragmática. Por otra parte, frente a los desafíos actuales de América Latina como la democratización y la modernización, se responde en un sentido de recuperación de la tradición. Pero no se tematiza mayormente el problema de los desajustes que puede producirse entre estos procesos y el núcleo cultural.

Finalmente, también al mestizaje cultural puede reprochársele el caer en un esencialismo. La idea de la identidad como origen sigue estando presente en esta corriente, si bien el origen se sitúa en otro momento histórico y con otros protagonistas.

5. Conclusiones

La discusión anterior nos permite elaborar algunas conclusiones acerca del problema de la relación entre identidad cultural y discursos identitarios, referidas exclusivamente al caso latinoamericano. Sostuvimos que cada una de las tesis analizadas había surgido y alcanzado su desarrollo en conexión con visiones de la sociedad que formaban (y forman) parte de la experiencia colectiva de grupos sociales significativos de la sociedad latinoamericana. Sin embargo, la naturaleza de esta relación no ha sido aclarada. A ello dedicaremos la última parte del trabajo.

En primer lugar, se trata de una relación mediada, no directa. Son los intelectuales (ya se trate de profesionales o de «intelectuales orgánicos»), y, más recientemente, los cientistas sociales, los que construyen las tesis en tanto interpretaciones sistemáticas acerca de la identidad cultural latinoamericana. Para ello, las ideas acerca de la sociedad les sirven de supuestos que introducen en sus argumentaciones de manera explícita o implícita (especialmente en las argumentaciones secundarias). Luego intervienen elementos propios de los autores que tienen que ver con su formación teórica, política, etc. Versiones simplificadas de las tesis se convierten en discursos públicos acerca de la identidad cultural que tienen influencia en el modo como elaboran su experiencia los sujetos[4] . O sea, se trata de un proceso de interrelación. Las visiones de la sociedad propor-

[4] Aquí no analizaremos el problema de las formas o medios a través de los cuales dichos discursos públicos se forman y desarrollan influencia, problema que exigiría un tratamiento detallado que no podemos realizar en este trabajo.

cionan a los intelectuales supuestos que estos incorporan y desarrollan en sus tesis, con lo que contribuyen a la formación de discursos sobre la identidad que influyen en amplios sectores, especialmente en los miembros de los grupos de referencia originales de cada una de las tesis.

El plantear la existencia de una relación de mutuo condicionamiento entre formas de identidad y discursos sobre la identidad no significa negar que existan algunos elementos más importantes que otros. Las fundamentaciones normativas de las tesis constituyen uno de los núcleos centrales en esta conexión. Cada tesis podría ser entendida desde una perspectiva pragmática como un intento de resolver en el plano intelectual los problemas y contradicciones que su propia praxis social le plantea a cada uno de los grupos de referencia. Así, por ejemplo, los intentos de revitalización de las identidades étnicas por la vía de la recuperación de la cultura tradicional suponen una serie de conflictos con respecto a las transformaciones de las sociedades indígenas. Ellos han sido señalados. Lo que aquí nos interesa subrayar es cómo la tesis indianista intenta resolver estas dificultades argumentando la plena vigencia de la identidad india tradicional.

De la misma forma, la tesis hispanista parece significar una búsqueda de solución a la contradicción que se produce entre la autoafirmación de la herencia hispana por parte de quienes son o se consideran los herederos de los conquistadores, con la aguda penetración en América Latina de otras corrientes de pensamiento y organización social distintas a la hispano-católica. Las distintas variantes de las tesis del mestizaje, por otra parte, pueden ser entendidas a la luz de la búsqueda de resolución de la contradicción entre la amplia preponderancia del mestizo dentro de la población y la vida social latinoamericana con el escaso reconocimiento de su importancia cultural.

El hecho que cada una de estas tesis apunte a identificar la identidad cultural de un grupo (*indio, hispano o mestizo*) con **la** identidad cultural latinoamericana es revelador de la búsqueda de reconocimiento que acompaña la formación de discursos y tesis sobre la identidad cultural. En este aspecto, nos parece que las tesis antes vistas no sólo contribuyen a fortalecer la autoconciencia de un grupo específico, sino que también influyen en el resto de la sociedad. Por eso, los que elaboran las tesis pueden provenir de sectores sociales distintos a aquellos con los cuales se relacionaron en un comienzo. Pero ello no lleva a eliminar las contradicciones, sino más bien a situarlas en un nuevo nivel, discursivo. La crítica puede iluminarlas, contribuir a resolverlas, pero no eliminarlas. Es la propia vida social y la experiencia del conflicto la que crea formas de identidad que se basan en la negación de las otras identidades y requieren de una autoafirmación compulsiva, nunca plenamente realizada. En la perspectiva planteada, nos interesa referirnos a dos autores que han contribuido a problematizar el tema del pluralismo cultural de las sociedades latinoamericanas y su relación con los conflictos existentes en ellas. El primero es García Canclini. Para él, la cultura latinoamericana es una cultura híbrida, esto es, donde *«coexisten culturas étnicas y nuevas tecnologías, formas de producción artesanal e industrial»; el artesano y el artista; «lo tradicional y lo moderno, lo popular y lo culto, lo local y lo extranjero»* (García Canclini, 1990: 15-28 y 223).

La supuesta oposición entre estos polos es falsa. Así, por ejemplo, la oposición tradicional/moderno. América Latina es moderna culturalmente, pero heterogénea en tanto todavía existe un desajuste entre modernismo y modernización (**Ibid: 65-93**). Del mismo modo, lo popular y lo culto no se niegan ni excluyen sino que se complementan, tal como lo muestra la intersección entre el folklore y el arte académico (**Ibid: 192 y ss.**).

Los conflictos surgen de los intentos de los grupos de interés por imponer su visión de la cultura y obtener así reconocimiento y apoyo de la sociedad y el Estado. En estos grupos se mantienen aún vigentes concepciones fundamentalistas, atadas a una noción unívoca de la cultura, que no aceptan el pluralismo cultural y la polisemia interpretativa. Reconocer y desarrollar

estos últimos es el objetivo de una política democratizadora de la cultura (**Ibid: 148**). Dicha política debe adecuarse al «escenario postmoderno» donde se «generan los ritos de cultura que pierden sus fronteras, en este simulacro perpetuo que es el mundo» (**Ibid: 106**).

García Canclini menciona también el problema de la dominación. Señala que ella constituye un sistema de integración cultural que transforma las culturas populares en sub-culturas, en partes de dicho sistema, dentro de un contexto cultural moderno aunque contradictorio y desigual (**Ibid: 231** y **330**).

En síntesis, García Canclini rechaza las polarizaciones habituales de muchos de los análisis de la cultura latinoamericana. Intenta mostrar que los conflictos surgen debido principalmente a las reivindicaciones de los grupos de interés.

Finalmente, caracteriza el escenario cultural de la región como moderno, si bien heterogéneo y marcado por la existencia de culturas híbridas, cuyos límites no son precisos. Sólo lateralmente trata el problema de la dominación como un elemento que unifica este entorno cultural diversificado.

El segundo autor es Bonfil Batalla, el desaparecido antropólogo mexicano. Bonfil (1989) sostiene que en México existen varios patrimonios culturales, los que son propios de diversos segmentos que conforman la sociedad mexicana. El patrimonio cultural es una fuente de identidad para cada uno de ellos, lo que supone también su rechazo de parte de otros grupos. Tenemos así un pluralismo cultural marcado por las diferencias y las desigualdades. Esta situación es un producto de la historia mexicana. La dominación colonial convirtió las diferencias culturales entre colonizadores y colonizados en un problema de legitimación política. En efecto, «*la dominación colonial se disfrazaba y se intentaba justificar como un generoso empeño por salvar a los colonizados y conducirlos por el único camino cierto: el de Occidente*» (**Ibid: 129**). Ello no se llevó a cabo. Las sociedades indias opusieron resistencia y la propia sociedad colonial debía su existencia a la existencia de tales diferencias. La Independencia y la República no transformaron este modelo de relación, no al menos de forma substancial.

Sólo si la pluralidad es reconocida como tal y se abandona todo proyecto unificador-homegeneizante de la identidad nacional, será posible generar un cambio de la situación. Tolerarse y respetarse, aún sin entenderse, parecería ser el modo de alcanzar una mejor relación entre los distintos patrimonios culturales de México. Esto supondría poner en cuestión los intentos de dominación sobre las culturas diferentes que «*convierte a las respectivas [diferencias] culturales en antagónicas y mutuamente excluyentes*» (**Ibid: 143**).

La conclusión a la que arriba Bonfil es muy similar a la de García Canclini, aún cuando sus enfoques difieran en muchos aspectos. Para ambos, en América Latina existe una pluralidad cultural irreductible. No existe una identidad nacional o latinoamericana que sintetice las diversas identidades culturales.

Los intentos de generar una cultura y una identidad nacional han sido intentos de negación de la diversidad cultural, políticamente orientados por la legitimación de proyectos sociales específicos. Existiría, por tanto, una relación entre las formas de dominación y la negación del pluralismo cultural. García Canclini no lo plantea explícitamente, ya que su enfoque se orienta más bien por el rechazo post-moderno a la idea de totalidad y a los meta-relatos homogeneizantes. Bonfil, paradojalmente, parece compartir las sospechas de García Canclini. Esto se superpone con una visión crítica de la dominación, que no aparece en García Canclini. En nuestra opinión, Bonfil no logra integrar estos dos aspectos. Así, en su reflexión, la diferenciación cultural aparece a la vez como marcada y condicionada por la dominación post-colonial y como un fenómeno característico de las sociedades modernas (o post-modernas).

De la misma manera, si bien podría pensarse en la posibilidad de una mayor integración cultural en la medida en que se reduzca la

dominación, esto no es posible para el post-modernismo. Finalmente, Bonfil tampoco dice nada concluyente respecto a los cambios en las relaciones de dominación como fuente de transformación de las relaciones conflictivas entre segmentos culturales. García Canclini se limita a sugerir como *leiv motiv* de una política democratizadora la aceptación de la diversidad y la polisemia cultural.

En ambos autores, la cuestión de en qué medida las formas de relación entre culturas e identidades culturales pueden transformarse por un cambio en las formas de integración política (dominación) queda sin ser suficientemente examinada. No obstante, sus planteamientos representan un punto de partida para un análisis de esta temática que podría dar nuevas luces sobre el problema siempre actual de la identidad cultural latinoamericana.

Quisiéramos finalizar este trabajo con una proposición metodológica referida a las posibilidades de investigación sobre el tema. Este trabajo parece sugerir que hemos llegado a un estado de relativo agotamiento del debate en términos de las tesis clásicas sobre la identidad cultural en América Latina, independientemente que se pueda complejizar o refinar cada una de ellas. Tampoco parece ser demasiado fructífero sustituir toda esta compleja discusión por estudios empíricos sobre la autopercepción de la identidad cultural. Especialmente si dichos estudios se realizan desde una perspectiva empirista, cuidadosa metodológicamente, pero muy limitada teóricamente y en su capacidad de generalizar sus conclusiones.

Para reactivar el debate pareciera necesario, por una parte, elevar su nivel teórico, es decir, problematizar el propio concepto de identidad de acuerdo a los diversos aportes teóricos actuales. En segundo lugar, hacer un esfuerzo significativo para ligar el debate sobre la identidad con el de la modernidad y la cultura en América Latina. Esto último nos plantea la necesidad de reorientar la discusión hacia la contemporaneidad y la dimensión proyectiva del tema de la identidad, superando un debate centrado casi exclusivamente en la interpretación y la (re)apropiación de la tradición.

BIBLIOGRAFIA

ARGUEDAS, José María (1981), «*Notas Elementales sobre el arte popular y religioso y la cultura mestiza de Huamanga*», en: **Formación de una Cultura Nacional Indoamericana**. México: Editorial Siglo XXI. Cuarta Edición.

BARRE, Marie Chantal (1983), **Ideologías Indianistas y Movimientos Indios**. México: Editorial Siglo XXI 3ª Edición 1988.

BENGOA, José (1991), «*Un Asunto de Identidad*», en : (Rev) **Proposiciones** Núm.**20** Santiago, SUR.

BIAGINI, Hugo (1989), **La Identidad, ese problema contemporáneo**, en *Filosofía americana e identidad*. Buenos Aires, EUDEBA.

BONFIL Batalla, Guillermo (1976),»*Indigenismo*», en: Bobbio Norberto y Matteuci Nicola, **Diccionario de Política**, Tomo I. Madrid: Editorial Siglo XXI. 4a. Edición 1985.

BONFIL Batalla, Guillermo (1981), **Utopía y Revolución. El Pensamiento Político Contemporáneo de los Indios en América Latina**. México: Editorial Nueva Imagen.

BONFIL Batalla, Guillermo, (1989), «*El patrimonio cultural de México: un laberinto de significados*», en: (Rev) **Folklore Americano** Núm. **47**, enero-junio, México.

BONFIL Batalla, Guillermo (1992), **Identidad y Pluralismo Cultural en América Latina**. San Juan: Universidad de Puerto Rico.

CASTRO Pozo, Mildebrando (1944-45), «*Las Comunidades Indígenas del Perú. Organización de la Comunidad en la Epoca del Imperio*», en: **Cultura y Pueblo** Núm. **3**, Lima, 1964.

COUSIÑO, Carlos (1990), **Razón y Ofrenda**. Santiago: **Cuadernos del Instituto de Sociología**. Universidad Católica de Chile.

EYZAGUIRRE, Jaime (1946a), **Ventura de Pedro de Valdivia.** Madrid: Editorial Universitaria, Tercera Edición 1973.

EYZAGUIRRE, Jaime (1946b), «*Hispanoamérica del Dolor*» en: **Hispanoamérica del Dolor y Otros Estudios**, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1979.

EYZAGUIRRE, Jaime (1948), **Fisonomía Histórica de Chile.** Santiago: Editorial Universitaria 11a. Edición 1988.

FLORES Galindo, Alberto (1987), **Buscando un Inca**. Lima:

Editorial Horizonte, Segunda Edición.

GARCIA CANCLINI, Néstor (1990), **Culturas Híbridas**. México: Grijalbo-CNCA.

GISSI, Jorge (1982), *«Identidad, carácter social y cultura latinoamericana»*, en: (Rev) **Estudios Sociales** Núm. **33**, Tercer Trimestre 1982, Santiago, CPU.

GÜELL, Pedro y WORMALD, Guillermo (1984), **Cultura y Proyectos de Cambio: análisis crítico de las perspectivas emergentes.** Santiago: Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile. *Documento de Trabajo.*

LARRAIN, Jorge (1994a), *«La Identidad Latinoamericana: teoría e Historia»*, en: **Estudios Públicos** Núm. **55**, Invierno, CEP, Santiago.

LARRAIN, Jorge (1994b), **Ideology and Cultural Identity.** Cambridge: Polity Press.

LECHNER, Norbert (1984), **La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado.** Santiago: FLACSO.

LIRA, Osvaldo (1985), **Hispanidad y Mestizaje**. Santiago: Editorial Covadonga.

LORA RISCO, Alejandro (1966), *«El Mestizaje en la Penumbra Existencial de dos Mundos»*, en: (Rev) **Anales de la Universidad de Chile** Núm. **139**, Julio-Septiembre, Santiago.

MALDONADO, Luis (1992), *«Propuesta Política»*, en: (Rev) **Cántaro** Núm. **3**, diciembre, Cuenca-Ecuador.

MATUL, Daniel Eduardo (1989), «Estamos vivos: reafirmación de la cultura maya», en: (Rev) **Nueva Sociedad** Núm. **99**, enero/febrero, Caracas.

MONTERO, Maritza (1990), *«Autoimagen de los venezolanos: lo negativo y lo positivo»*, en: Riquelme, Horacio (Editor), **Buscando América Latina**. Caracas: Nueva Sociedad.

MONTERO, Maritza (1991), *«Identidad Social, ideología y transformación en América Latina»*, en: (Rev) **Psicología y Ciencias Humanas**, Núm. **1**, Volumen **4**, Santiago.

MORANDE, Pedro (1990), *«Desafíos Culturales de la democratización de América Latina»*, en: Corvalán, Sergio (Editor) **Iglesia, Estado y democracia en América Latina**. Santiago: KAAD.

PAZ, Octavio (1959), **El laberinto de la soledad**. México: FCE. Octava Impresión 1980.

PEASE, Franklin (1984), *«Conciencia e Identidad andinas. Las rebeliones indígenas del Siglo XVIII»*, en: (Rev) **Cahiers des Amériques Latines** Núms. **29-30**, junio - diciembre, París.

PEREZ, Carlos (991), *«La no Identidad Latinoamericana: una visión peregrina»* (Entrevista), en: **Revista de Crítica cultural** Núm. **3**, 2º año, Santiago.

PICON Salas, Mariano (1944), **De la Conquista a la Independencia.** México: FCE. Cuarta Reimpresión 1969.

PINTO, Jorge **et al.**, (1988), **Misioneros en La Araucanía 1600-1900.** Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.

RICHARDS, Nelly (1993), *«Cultural peripheries: Latin America and post modernist de-centering»*, en: **Boundary 2** Núm. **3**, Vol. 20, Duke, Duke University Press.

SAINZ, Enrique (1984), *«Identidad Cultural y Lucha Ideológica»*, en: (Rev) **Universidad de La Habana** Núm. **223**, septiembre-diciembre, La Habana.

VEGA, Gustavo (1992), *«Utopía Mestiza, o emancipación de la aculturación»* en: (Rev) **Cántaro, Núm. 3, op.cit.**

VERGARA, Jorge y VERGARA, Jorge Iván (1992), *»El concepto de identidad y los debates sobre la identidad cultural latinoamericana»*, en: **Salud Psicosocial, Cultura y Democracia en América Latina**, Vol. I, Editado por Arestivo Carlos **et al.**, Asunción: Ed. Athyama - IPD, 1993.